



Da África ao afro-brasileiro

Cláudio Baptista Carle¹
Angelita Hentges²

Resumo: Neste texto de caráter ensaístico, apresentamos algumas considerações sobre o que consiste ser afro-brasileiro. De um lado, baseamo-nos em apontamentos teóricos descritos por antropólogos como Pierre Verger, reconhecido por suas pesquisas sobre africanidade e Brasil, e na filosofia do ser de Heidegger. De outro lado, temos nossas percepções, vivências e conhecimentos acerca do universo africano no Brasil contemporâneo, construídos através de pesquisas etnográficas em comunidades quilombolas. Antecipamos que a religiosidade é elemento fundante do africano e, como consequência, do afro-brasileiro.

Palavras-chave: afro-brasileiro; religiosidade; cultura

Abstract: In this essayistic text, some considerations regarding what an afro-brazilian is are presented. On one hand we have based this work on theoretical notes described by anthropologists such as Pierre Verger, well known by his research about Africa and Brazil, and on Heidegger's philosophy of being. On the other hand we have our perceptions, experiences and knowledge regarding the African universe in the contemporary Brazil built using ethnographic research in quilombola communities. Religion is an underlying element for the Africans as well as for the afro-brazilians.

Key words: afro-brazilian; religion; culture.

1 Doutor em Arqueologia, Prof. do Bacharelado em Antropologia e do Mestrado em Memória Social e Patrimônio Cultural (UFPEL), Membro do Laboratório Multidisciplinar de Investigação Arqueológica – LÂMINA e Membro do GEPIEM - Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Imaginário, Educação e Memória.

2 Mestre em Educação, diretora de ensino do Campus Pelotas Visconde da Graça - IFsul.

O pensar no africano no Brasil é possível pelo seu *modus vivendi*. Para alcançá-lo, buscamos os escritos de Martin Heidegger, no que este se refere ao concreto-etnológico da existência mítica, e conjugamos com os conhecimentos desenvolvidos por Pierre Verger. É importante dizer que a língua é a “casa do ser”, onde o ser chega e “atua”. Dessa maneira, tentamos expor através da língua e na interação entre iorubanos e bantus (bantos) a sua fundamentação (LURKER, 1997, p. 306). Não só o ser tem que possuir entendimento, mas a sua existência física, e esta se dá no espaço, mesmo que esse espaço não seja diretamente acessado. A delimitação do ser (HEIDEGGER, 1966, p. 153) é o delimitar do que é o ser, e as variações em relação a isso.

O pensamento do ser africano é uma relação direta com o seu ente fora dele, mas não desligado do mesmo. Poder-se-ia dizer que o africano não está de forma alguma distante de seu estar no mundo com relação aos desígnios dos seus representantes nas forças da natureza: os “Orixás”, “*Òrìṣà*” (VERGER, 2002, p.17). Acima desses, está “*Olódùmarè*” (VERGER, 2001, p.21), o deus supremo (JERPHAGNON, 1992, p.133) que não recebe nenhum culto, pois está acima da compreensão humana. Ele criou os *Òrìṣàs* para governarem e supervisionarem o mundo, então o ser humano deve se dirigir a eles com preces e oferendas.

É importante ressaltar que, na relação com a comunidade escravocrata de então, essa definição dos *Òrìṣàs* é reconhecida como de propagadores de um politeísmo, mesmo aproximada da visão cristã, que já admitia a progressão do espírito científico-naturalista, a qual até levou a considerar o homem como animal e que, na relação com o meio, desenvolveu e adaptou a sua inteligência e seus costumes morais (DILTNEY, 1994, p. 15). Torna-se, por retórica, um processo de contradição aos desígnios da Ética Cristã propalada pela Igreja daquele tempo (GULLAR, 1993, pp. 219-223).

A consistência de afirmação da Igreja estava na identificação de que cada *Òrìṣà* - e, como diz Verger (2002, p.21), mesmo que “pairamos acima das sutilezas locais, evitando fazer alusões às incoerências que resultam da pluralidade dos *Òrìṣà*, todos igualmente poderosos” -, era uma representação ou um arquétipo de atividade, de profissão, de função. É nesse sentido que a cristandade via a forma de múltiplos *Òrìṣà*, mas não buscava entender que esses eram complementares uns aos outros e que “representam o conjunto das forças que regem o mundo”.

Se as “cabeças” cristãs de época tivessem discernido essa maneira de pensar, talvez, a separação entre a cultura iorubana e a cultura cristã teria sido menos distante, e os modelos cristãos poderiam ter sido utilizados com mais frequência contra o processo de fomento a escravidão. O que tornaria viável a ideia ainda defendida pelos seguidores de Gorender (1980), de que a escravidão tem um papel eminentemente econômico e não tão determinado pelas mentalidades. Esse problema não é o principal neste momento, mas sempre retorna a ser discutido.

O africano é fruto do pensamento dos seus constituidores como entes na terra e, assim, o conhecimento sobre tais entes é vital. Remontam a ideia do *Olódùmarè* que mora no além, o *Òrun*, traduzido geralmente para “céu”; essa ideia possibilita entender uma força maior que a dos *Òrìṣàs* e dos seres humanos. Para alguns, o *Òrun* pode estar representado debaixo da terra; em Ifé, há um lugar chamado de *Òrun Òba Adó*, onde haveria dois poços sem fundo que seriam o caminho mais rápido para o além. Seria isso confirmado durante as oferendas aos *Òrìṣàs*, quando o sangue dos animais sacrificados é derramado

Ojúbò, um buraco cavado na terra, em frente ao local consagrado ao deus, e os olhares se voltam para o chão e não para o céu (VERGER, 2002, p. 22).

O certo é que o Òrun é o além, o infinito, o longínquo, em oposição ao Ayé, o período da vida, o mundo, o aqui, o concreto. Neste, habitam os mortos, os Ará Òrun, que periodicamente voltam ao Ayé, para se tornarem novamente seres vivos Ará Ayé, fazendo isso o mais rápido possível, ao que se diz Babatúndé ou Ìyátúndé, o “pai ou a mãe voltou”, o que está longe do céu paradisíaco dos cristãos e muçulmanos. Os próprios Òrìṣà não gostam de permanecer nesse lugar e, durante as cerimônias, apressam-se em voltar à terra encarnando-se nos corpos em transe dos seus descendentes que lhes são consagrados.

A base da estrutura do surgir no mundo é causa importante da confiança do permanecer nele, mesmo que em lugar não seu inicialmente, o não território, como poderia pensar após o seu traslado para a América, mas o lugar qualquer do ser no mundo, pois ainda era possível ao africano reconhecer este lugar como o mundo.

Retomamos a questão do ser em Heidegger (1966), segundo o qual, no dizer do “ser”, somos levados a dizer o “ser e ...”. Isso porque acrescentamos a ele algo que dele se distingue, o que lhe pertença, mesmo que outra coisa. O ser não é obra do acaso: tais distinções são contraposições inerentes ao ser. Assim, essas distinções do ser são as seguintes: Ser e Vir a ser, Ser e Aparência, Ser e Pensar, Ser e Dever.

O mundo está em constante resolução para os africanos e esses pressupostos de Heidegger são importantes para entender os processos da africanidade. O constante da inconstância dos seres humanos está na inconstância da natureza e no ato contínuo de pretender ser. A existência de babalaôs, os “pais do segredo”, no Brasil, possibilitou a continuidade da cosmovisão africana e sua ritualização.

Desde muito cedo, ainda no século XVI, constata-se, na Bahia, a presença de negros *bantu* (bantos), que deixaram a sua influência no vocabulário brasileiro. Em seguida, verifica-se a chegada de numerosos contingentes de africanos, provenientes de regiões habitadas pelos daomeanos (gêges) e pelos iorubás (nagôs), cujos rituais de adoração aos Òrìṣà parecem ter servido de modelo às etnias já instaladas na Bahia (VERGER, 2002, p. 23).

É importante ressaltar que não era apenas uma mão-de-obra, que atravessava o Atlântico durante mais de trezentos e cinquenta anos, mas também a sua “personalidade, a sua maneira de ser a de se comportar, as suas crenças” (VERGER, 2002, p. 23). O constitutivo banto veio ao Rio Grande do Sul já no início da ocupação portuguesa, pela ação do tropeiro que lhe transfere as perspectivas do ser tropeiro, mas que, inevitavelmente, possibilita uma fricção interétnica, na qual muitos termos e formas de agir se incorporam à maneira do tocador de tropa.

A convicção religiosa dos escravos era colocada a duras penas na chegada ao Brasil (VERGER, 2002, p. 23), sendo eles batizados para “salvação de sua alma”. Porém, isso gera uma grande oposição pela visão africana sobre a religião de sua terra de origem. A convicção, ou a justificativa, de que se valiam os homens de negócio da Bahia, em 1698, era de que a escravidão serviria como

meio mais seguro e mais desejável de conduzir à Igreja as almas dos negros, o que seria mais recomendável que deixá-los na África, onde se perderiam num paganismo degradante ou estariam ameaçados pelo perigo da sujeição herética às nações estrangeiras, para onde seriam, no mínimo, deploravelmente enviados (Arquivo Público da Bahia [APB] 5, f. 46 Apud VERGER, 2002, p 23).

Esse pensamento marca de tal maneira o pensamento do português na Bahia que este chega a proibir os estrangeiros protestantes que residem na Bahia, no século XVIII, que “comprem e possuam negros, especialmente os recém-chegados, a fim de evitar que lhes sejam inculcados seus próprios erros e para que eles não sejam doutrinados senão na verdadeira fé” (AMARAL, 1927, p. 313 Apud VERGER, 2002, p. 23). Assim, agem para salvar os africanos de sua idolatria, e, na Bahia, evocam-se todos os santos do paraíso, para proteger essa respeitável atividade dos “negreiros”, dos seus barcos e das mercadorias transportadas.

As embarcações negreiras tinham sempre nomes de santos para buscar sua proteção na missão cristã que empreendiam. O nome de Nossa Senhora aparece 1.154 vezes, sob 57 formas de invocação; São José era outro santo de uso para a proteção “particular dos homens de negócios que se dedicavam ao tráfico de negros na Costa da Mina”, em 1757 (APB Apud VERGER, 2002, p. 24). Muitos comerciantes e oficiais ligados ao tráfico solicitavam ao rei de Portugal grau honorífico com a condecoração com a Ordem do Hábito de Cristo. É interessante que essa fé permanece inalterada até o fim do tráfico, mesmo clandestino (VERGER, 2002, p. 25).

Esses mesmos santos, que haviam protegido os interesses dos negócios e a vida de uma parte dos negros transportados, tiveram o bom senso de realizar em seguida um exame de consciência, do qual resultou uma troca de posição: passaram a proteger os escravos, ajudando-os a mistificar os seus senhores... (VERGER, 2002, p. 25).

Os “santos dos paraísos católicos” ajudaram aos escravos lograr e despistar os seus senhores sobre a natureza das danças que realizavam, muitas vezes sob a autorização dos mesmos senhores. Ao se agruparem nos batuques domingueiros, realizando suas mandingas e fuzarcas, nas diversões ou festividade, grande e agitada, envolvendo muitas pessoas, música, bebida, brincadeiras, farras, folias, pândegas e troças em nome de seus ritos de origem; a lembrança de uma África que por, mais distante, pensava-se próxima.

Em 1758, o Conde dos Arcos, sétimo vice-rei do Brasil, mostrava-se partidário de distrações desta natureza, não por espírito filantrópico, mas “por julgar útil que os escravos guardassem a lembrança de suas origens e não esquecessem os sentimentos de aversão recíproca que os levaram a se guerrear em terras da África (Nina Rodrigues *Os africanos no Brasil*, São Paulo, 1945, p. 253. In.: VERGER, 2002, p. 25)

A proposta era manter a divisão entre os africanos, pelos conflitos pregressos, impedindo as sublevações e as revoltas. Esses festejos eram considerados apenas lembranças nostálgicas de uma África perdida. É provável que os africanos não desconfiassem que, em meio a tais fuzarcas, as preces aos vodun e inkissi se desenvolviam. A linguagem utilizada para os senhores era usada para louvar, pelo menos nas desculpas dos praticantes, aos “santos do paraíso”. Os senhores, ainda nesse período, não sabiam das divindades dos africanos e, pouco ou nada, os africanos sabiam das divindades dos europeus. O certo é que o primeiro conhecimento maior veio provavelmente com a pesquisa do Santo Ofício da Inquisição (VERGER, 2002, p.26).

Os processos sincréticos são difíceis de ter sua origem precisada, mas são notórios nas religiões de matriz africana no Brasil atual. Há de se considerar os *uádi* (abismos) constituídos na separação da “mãe-África”, o remontar de seu âmago, na intersecção de diversos cultos dos múltiplos grupos culturais.

O processo de limitação que se impunha na relação com os *Òrìṣà* estava na sua redefinição espaço-temporal na América, tendo em vista que, na África, cada um estava diretamente ligado a uma cidade e, por vezes, a um reino. “O que vem a ser ainda não é e o que é já não necessita vir a ser”. Nessa fala, Heidegger (1966, p. 156) apresenta chaves para identificar as possibilidades que aquelas cidades teriam ao serem transladadas ao Brasil, não mais agora como cidades, nem como aldeias, mas com parcelas constitutivas destas; a primeira parcela é o próprio indivíduo, que não se sente no mundo, mas que entende que o *Òrìṣà* já não necessita vir a ser, ele é, e está presente nele.

E, reconhecido pelo praticante das diversas religiões africanas, o *Òrìṣà* “é”, pois não nasceu e nem precisa aparecer; é sozinho e em si mesmo, sem necessitar em absoluto de aperfeiçoamento, pois já é a perfeição. É a força natural que sustenta a existência dos outros e dele, mesmo que num espaço que originalmente não deveria ser seu, mas que potencialmente se tornou seu: a senzala.

O aprendiz dos segredos da religião e o iniciado sabem que esse *Òrìṣà* não foi outrem antes, portanto não será depois, pois, quando se faz presente, e sempre se faz, é ele todo simultaneamente, sem meias formas nem subterfúgios típicos dos humanos. Ele é único, reunindo a si mesmo em si mesmo a partir de si mesmo; é inegavelmente cheio de força e presença, com toda a capacidade do unificador.

O ser *Òrìṣà* está completo e é imutável; o que o iniciado ou os que o acompanham veem que está fluindo é o que não é ser, mas o vir a ser, é o ser humano ali, em formação. Os gregos, como Parmênides e Heráclito, acreditavam que tudo “é” vir a ser. Já os africanos têm para si que os *Òrìṣà* são. Por isso a nossa incapacidade, em muitos casos, de compreendê-los, pois não somos.

A revelação desses determinou a divisão do mundo conhecido e caracterizou os reinos, pois os seus senhores seguiam seu ser revelado. O sentido do ser está, então, na clara potencialização dos que são, nos *Òrìṣà*.

Os *Òrìṣà* viajavam para longe, junto com as famílias e, no inserir-se em uma região com o crescimento da família e do poder do *olorixá*, sacerdote do *Òrìṣà*, se a família é pouco numerosa, a reverência era de cunho pessoal; se abrangente, era expansiva a toda a família extensa. A ação desse *olorixá* não é substituída pelos membros da família, que apenas o apoiam na realização das obrigações. Com o advento da separação entre os familiares no Brasil, as obrigações deveriam ser cumpridas individualmente, até se localizar uma casa de *Òrìṣà*, para fazê-lo em

em grupo. É nesse momento que aparece a ideia de um tal “pai-de-santo”, que o ajudará a cumprir corretamente suas obrigações: se este deve se tornar filho-de-santo, cabe ao “pai” ou “mãe” preparar o “assento”; e, nos terreiros, existem então múltiplos *Òrìṣà* pessoais, reunidos em torno do *Òrìṣà* do terreiro, simbolizando o reagrupamento dispersado pelo tráfico (VERGER, 2002, p. 33).

O processo de construção feito no Brasil - portanto, tipicamente brasileiro - possibilitou aos terreiros a entrada de não-africanos, que dificilmente teriam uma relação ancestral com o *Òrìṣà*, mas que se explica pela afinidade de temperamento. Os arquétipos de personalidade foram identificados e caracterizados como formas de iniciação que estão imediatamente relacionadas aos seus *Òrìṣà*. O que é bastante interessante quando verificamos um ritual de incorporação é que é possível identificar traços que os definem, que definem os *Òrìṣà*, tanto em ações como em representações faciais dos incorporados. Não há como indicar como ocorre realmente esse fato, somente que esse é constante e perpetua-se por muito tempo, tornando possível dizer que existe uma permanência étnica e mística da forma de ser dos *Òrìṣà* e, assim, dos pensamentos imediatamente a eles ligados.

A estrutura da vida dos africanos está, então, ligada a uma permanência, e isso deve ser entendido dentro do espaço em que vivem. Essa definição é a que mais serve a este trabalho, na tentativa de entender o espaço de vivência dos africanos no Brasil em especial no Sul. Nas palavras de Heidegger (1966), teríamos o ser e a aparência, o que, à primeira vista, parece uma distinção clara, em que teríamos o ser real em contraposição à aparência irreal, o autêntico em oposição ao inautêntico, dando-se preferência ao ser. “Mais vale ser do que parecer” (HEIDEGGER, 1966, p. 160).

Existem três modos de aparência: uma como esplendor e brilho, outra como o aparecer, o aparecimento, a coisa que chega, e outra como ilusão. O interessante é que, para o africano, essas formas se encaixam praticamente nas relações que os iniciados têm com seus *Òrìṣà*: uma que é o momento máximo de sua ação, em que não existe mais o iniciado somente o *Òrìṣà*; outro momento quando este é evocado, mas para responder a um espírito peregrino, e se faz presente, sem estar lá, apenas por aparecimento, nos ebós, “despachos” como são conhecidos popularmente; e, em outro momento, na ilustração dos *Òrìṣà*, as quais são reconhecidamente ilusões, ilustrações ilusionistas da forma de um *Òrìṣà*, pois “bem sabem” eles, os iniciados, que aqueles não são os *Òrìṣà*.

Na relação possível entre a espiritualidade e a cosmovisão dos africanos, a essencialização da aparência, segundo Heidegger (1966, p. 162), está no aparecer dos *Òrìṣà*. O mostrar-se, o apresentar-se, o estar presente, o substituir numa presença, o *Òrìṣà* agora há, a tanto esperado aparece agora, agora ele subsiste numa presença. O encantamento do momento marca as perspectivas. E o iniciado, portanto, pertencente, não necessita evocar, pois ele está e é. O ser, o *Òrìṣà*, se revela como *physis*, que vem de *phy* e *pha*, evocando o brotar, que repousa em si mesmo; é luzir, mostrar-se, aparecer. O Ser, *Òrìṣà*, vige e se Essencializa como aparecer.

O ser, aparecer, deixar sair da dimensão do velado, do coberto, formador do ente que é e como tal instaura-se e se instala na dimensão do re-velado, do descoberto, às vezes traduzindo por verdade, e a verdade está no *Òrìṣà*, pois esse é que se relaciona no mundo. E não pode o africano se afastar desse pensamento da Essencialização da verdade, que só é possível com a Essencialização do Ser,

concebido como *physis* (HEIDEGGER, 1966: 163). O ente, enquanto ente, é verdadeiro. O verdadeiro é, como tal, ente, o *Òrìṣà*. Posto que o ser, *physis*, consiste no aparecer, no oferecer aspectos, encontra-se essencialmente na possibilidade de apresentar aspectos que justamente encobre e oculta o que o ente é na verdade, isto é, na dimensão do re-velado e des-coberto.

Dado o nome de *doxa*, dão-se várias ideias, como fama, como aspecto, como simples aparência, como opinião. A exemplo de *O'ṣàálà-Òbàtálá* (Oxalá), que em muitos casos é representado pelo sol, que todo dia nasce e se põe, mas, sabendo do movimento da terra em redor do sol, esse movimento é apenas aparência, mas não é destituído de verdade, e nem mesmo uma simples aparência, é um estado de coisas. E segundo Heidegger (1966, p. 167), “ao próprio Ser, enquanto aparecer, pertence a aparência”.

O “ser”, mesmo como palavra, tem um significado bem preciso, sendo o ser sempre entendido como algo bem determinado e manifesto. Ao dizermos *Òrìṣà*, o que estamos dizendo é toda sua essência, e, se identificado o *Òrìṣà*, esse é tudo o que representa, como veremos adiante. Mas, se temos uma compreensão conforme um ângulo de visão, não temos mais o ser, mas o pensar sobre o ser.

O pensar se refere tanto ao passado, quanto ao futuro, como ao presente. Assim, é pelo pensar que os iniciados atingiam a possibilidade de resgatar os *Òrìṣà*. E o fazendo retomavam boa parte de toda a compreensão que tinham do ser e, desse modo, tornava-se possível reviver esse passado, em que o ser que estava no pensar passava a afirmativamente ser, puro e simples, não aparente, mas ele mesmo. Estava reconstituído os *Òrìṣà*.

O pensar a-presenta algo. Tal a-presentar sempre parte de nós, sendo um livre pôr e dispor de nossa parte, de forma dependente. Dependente do fato de, pela a-presentação, considerarmos e examinarmos o apresentado, analisando-o, decompondo-o e recompondo-o de novo. Do pensar advém a “lógica” que determina o nosso pensar e dizer, determinando essencialmente a concepção gramatical da língua. E se é possível dizer, pois pensamos sobre o estabelecido ser *Òrìṣà*, será dito a partir de agora, na tentativa de demonstrar como se tornou possível para o africano reverenciar os que sempre são.

Apresento, a seguir, um desses *Òrìṣà*, que torna-se fundamental no entendimento dos princípios africanos trazidos para cá. Esse *Òrìṣà* pode ser considerado o mais importante dentro da escala de relações para os Ioruba, os Fon, os Gege, os Bantu, ou muitos outros africanos que foram trazidos para cá. E, como bem disse Verger (2002, p.18), é apenas uma amostragem, e, como serão ditas por palavras, não representarão essas nem a verdade, pois são relações de pensar do ser, mas é a nossa forma possível de mostrar o ser, *Òrìṣà*.

O Exu (EXU ELEGBARÁ, ÈSÜ OU ELÉGBÁRA), *Èsu* na África, segundo Verger (2002, pp. 76 a 80) é um “orixá ou um *èbòra* de múltiplos e contraditórios aspectos, o que torna difícil defini-lo de maneira coerente”. O que pode ser dito sobre ele é que tem um caráter forte, que gosta de suscitar disputas, de provocar acidentes e “calamidades públicas e privadas”. Se é possível dizer isso de um *Òrìṣà*, ele é astucioso, grosseiro, vaidoso, indecente, “a tal ponto que os primeiros missionários, assustados com essas características, compararam-no ao Diabo”. As representações que permanecem dele nas facetas brasileiras é exatamente essa, mas, como já indicamos, são ilusões imagéticas que não se sobrepõem ao ser. Dele, os católicos e a grande maioria dos evangélicos na atualidade fazem o símbolo de tudo o que é “maldade, perversidade, abjeção, ódio, em oposição à bondade, à pureza, à elevação e ao amor de Deus”.

O que nos descreve Verger, (2002, p. 76) é que esse ser apresenta um lado bom “e, se ele é tratado com consideração, reage favoravelmente, mostrando-se serviçal e prestativo”. O contrário, quando as pessoas se esquecem de lhe oferecer os *ebós*, “podem esperar todas as catástrofes”. O Exu revela-se, dessa maneira, o mais humano dos *Òrìṣà*: nem completamente mau, nem completamente bom. É considerado dinâmico e jovial, sendo protetor; pessoas na África usam nomes como *Èsùbìyú* (“concebido por Exu”), ou *Èsütòsìn* (“Exu merece ser adorado”).

Uma importante atividade desenvolvida pelo Exu é a supervisão das ações no mercado do rei em cada cidade africana: o de Oyó é chamado *Èsu Akesan*. Essa ação se repete no Brasil, em que recebe o nome de Bará. Exu é considerado o guardião dos templos, das casas, das cidades e das pessoas. É o *Òrìṣà* que serve de intermediário entre os homens e os *Òrìṣà*. As oferendas sempre têm que passar por ele, e isso lhe dá uma importância descomunal na relação com os outros *Òrìṣà*. A procura por ele deve ser a primeira antes de qualquer outro *Òrìṣà*, para “neutralizar suas tendências a provocar mal-entendidos entre os seres humanos e em suas relações com os *Òrìṣà* e até dos *Òrìṣà* entre si” (VERGER, 2002, p. 76). As casas dos africanos e descendentes, no Brasil, prescindem sempre do assentamento do Exu, pois ele é que possibilita o movimento. Os medos medievais do Diabo, com certeza, abriam espaços para que seus rituais acontecessem, pois, assim como é perseguido, é temido pela sociedade ocidental.

No espaço dos quilombos em estudo, a importância do Exu é fundamental, pois cuida dos caminhos, e tais quilombos estão sempre próximos a eles. O caso do quilombo do Monjolo é bem interessante de se analisar por essa perspectiva, tendo em vista a atividade que lhe deu origem: as tropeadas de mulas e de gado. O caminhante o formou ou pelo menos quem o guardava de certa maneira na Guarda do Viamão. As imposições do *Òrìṣà* eram o limite das ações de quem governa os homens. O *Òrìṣà Exu-Bará* não podia, de forma alguma, ser esquecido.

A mitologia africana serve também para ser revivida nos ritos; aquele ser é, diferente do seu aparecer, como nas histórias ou mitos. O lembrar e o reviver em conjunto com o fato da incorporação do próprio ser é que possibilita a reprodução da sociedade africana, nas suas diversas categorias étnicas.

Barth (1998, p. 192) indica que as formas culturais patentes são como traços característicos, fruto dos efeitos da ecologia. Não são uma história de adaptação ao meio ambiente, mas “refletem igualmente essas circunstâncias externas às quais os atores devem se acomodar”. Esse ato de acomodação não é, contudo, o ato de ser subjugado, mas de agir com o que o ambiente lhe proporciona, e o que vemos é a necessidade desses homens levados à escravidão se ordenarem novamente como seus antepassados e, com base nos mitos, reconstruírem seu presente, naquela época e mesmo hoje.

Para Fredrick Barth (1998, p. 192), o mesmo grupo de indivíduos, com valores e ideias estáticos, “não estaria ligado a modos de vida diferentes e não iria institucionalizar diferentes formas de comportamento, quando confrontado com as diferentes oportunidades propiciadas por diferentes ambientes”.

Por fim, o pensamento básico desses grupos perdura, e, em sendo revivido, mesmo que em menor intensidade, mantém seus processos e os espalha por todo um território com circunstâncias ecológicas variadas. Ao fazê-lo, segundo Barth (1998, p. 192), apresenta diferenças regionais de comportamento patente institucionalizado que não refletem diferenças na orientação cultural. Desse modo, o grupo étnico perpetua sua cultura.

Referências bibliográficas

- BARTH, Fredrick “Grupos Étnicos e suas Fronteiras” In.: POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne **Teorias da Etnicidade**, 1ª reimpr., São Paulo: Ed. Unesp, (pp.185-227), 1998.
- BOURDIEU, Pierre. **Razões Práticas. Sobre a Teoria da Ação**. São Paulo: Papirus, 1997
- BOURDIEU, Pierre **O poder simbólico** 4ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001
- CARLE, Cláudio B. **A organização espacial dos assentamentos de ocupação tradicional de africanos e descendentes no Rio Grande do Sul, nos séculos XVIII e XIX**. (Tese Doutorado), Porto Alegre: PUCRS, 2005.
- ERVEDOSA, Carlos **Arqueologia angolana**, Lisboa:Edições 70, 1980.
- EWBANK, Thomas **A Vida no Brasil**. Belo Horizonte:Itatiaia, São Paulo: Edusp, 1976.
- GOMES, José; MACHADO, Helena, VENTMIGLIA, Marise. **Arquipélago: As Ilhas de Porto Alegre**, Memórias dos Bairros, Porto Alegre: Unidade Editorial, PMPA, (primeira prova antes da edição), 1995
- GORENDER, Jacob **Brasil em preto e branco. O passado escravista que não passou**. São Paulo:Senac, 2000
- GORENDER, Jacob **O escravismo colonial**, 3. ed., Série Ensaios – 29, São Paulo: Ática, 1980.
- GULLAR, Ferreira “Barroco. Olhar e vertigem” In.: NOVAES, Adauto **O Olhar**, 4ª reimpressão, São Paulo: Cia. das Letras, (pp. 217-224), 1993.
- HALL, Stuart Da Diáspora. **Identidades e Mediações Culturais** (org. Sovik, Liv) Belo Horizonte:Ed. UFMG, Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.
- HEIDDEGER, Martin **Introdução a Metafísica**, Rio de Janeiro,:Tempo Brasileiro, 1966.
- HODDER, Ian. **Interpretación en arqueología**. Barcelona: Ed. Crítica, 1988
- JACOBUS, André **Resgate arqueológico e histórico do registro de Viamão** (Guarda Velha, Santo Antônio da Patrulha - RS). Dissertação de mestrado em História (concentração em Arqueologia), PUCRS. 1996
- JERPHAGNON, Lucien. **História das Grandes Filosofias**, São Paulo: Martins Fontes, 1992
- LEITE, Ilka B. (org.) **Negros no sul do Brasil**, Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996.
- LURKER, Manfred. **Dicionário de Simbologia**, São Paulo: Martin Fontes, 1997
- LUZ, Marco Aurélio. Agadá, **Dinâmica da Civilização Africano-Brasileira**, Salvador:SECNEB/CED-UFB, 1995.

- MAESTRI, Mario J. **Depoimentos de Escravos Brasileiros** Ícone Edições, São Paulo, 1988.
- MASABO, Dámaso **Hácia el drama de los Grandes Lagos (1993-1997)**. Hacia la teología Bantú del sufrimiento. Universidade Pontifícia de Salamanca – Faculdade de Teología, Salamanca, 2002.
- MOREIRA, Paulo R. S. “E a rua não é do Rei - Morcegos e Populares no início do policiamento urbano em Porto Alegre - Século XIX” In.: HAGEN, Acácia & MOREIRA, Paulo (org.) **Sobre a Rua e Outros Lugares - Reinventado Porto Alegre**, AHRGS - CEF/RS, Porto Alegre (pp. 51 - 96), 1995.
- MOREIRA, Paulo R. S. **Os cativos e os homens de Bem**. São Leopoldo: EST, 2003.
- OLIVEIRA, João Pacheco. “ABA – Documento do Grupo de Trabalho sobre Comunidades Negras Rurais” In: **Boletim Informativo do NUER – Regulamentação de Terras de Negros no Brasil V. 1, no 1**, Florianópolis: UFSC-NUER (pp. 81-82),1996
- POTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne **Teorias da Etnicidade. Seguindo de Grupos Étnicos e suas Fronteiras de Fredrik Barth** São Paulo: Ed. UNESP, 1998
- TRIGGER, Bruce G. **História do Pensamento Arqueológico**. Editorial Cítica:Barcelona, 1992
- TRIUMPHO, Vera (Org.) **Rio Grande do Sul – Aspectos da Negritude** Porto Alegre: Martins Livreiro, 1991
- VERGER, Pierre Fatumbi **Orixás. Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo** 6ª ed., Salvador: Corrupio, 2002.
- VERGER, Pierre **Notas sobre o culto aos orixás e Voduns de todos os Santos, no Brasil, e na antiga Costa dos Escravos, na África** São Paulo: Ed. USP, 2001
- WOORTMANN, Ellen **Herdeiros, parentes e compadres** São Paulo: Hucitec, Brasília: EdUNB, 1995.